

Rafael DÍAZ-SALAZAR,
Democracia laica y religión pública
Madrid, Taurus, 2007

En contra de lo que se afirma con frecuencia, el origen histórico de la tolerancia religiosa no está relacionado con la aparición de una concepción neutral del Estado –el Estado liberal– que respeta de forma ecuaníme todas las creencias. El origen de la tolerancia hay que buscarlo en el paulatino surgimiento de un Estado que interviene de forma muy activa en la vida social para someter a aquellos poderes que tratan de imponer su particular concepción del bien. En el siglo XVII, en la Inglaterra republicana de Cromwell, el Estado adquiere conciencia de que sólo puede establecer la tolerancia religiosa negando a la Iglesia derecho alguno a intervenir en la vida pública. Como señala el historiador Christopher Hill en su conocido estudio sobre la revolución inglesa de 1640, lo que hizo que los ingleses,

“se volvieran escépticos y tolerantes en cuestiones religiosas no fue su mayor sabiduría, ni su mayor bondad, sino Cromwell, quien, estabulando en las catedrales los caballos de la caballería más disciplinada y democrática que el mundo haya conocido, obtuvo una victoria que impidió para siempre jamás que los hombres fueran flagelados o quemados vivos por tener puntos de vista poco ortodoxos respecto del oficio de la comunión” (Christopher Hill, *The English Revolution of 1640*, Londres, Lawrence&Wishart, 1968, pág. 12).

Por otro lado, las persecuciones en Francia por motivos religiosos acabaron en el siglo XVIII con la Revolución, que sienta las bases de un Estado democrático laico. Sienta las bases nada más, pues hasta 1905 no se produce en Francia la separación definitiva de la Iglesia y el Estado. Como señala Max Weber en *Economía y sociedad*, tal separación “es una fórmula que resulta sólo posible en caso de una renuncia *fáctica* de uno de ellos a ejercer el completo dominio sobre un campo que, en principio, le es accesible” (p. 935). Ahora bien, como hemos visto en la cita de Hill, esa renuncia fáctica fue obra en su origen del uso legítimo de la fuerza por parte de un incipiente Estado democrático y, más tarde, de una férrea legislación laica que la Iglesia debía acatar. La renuncia fáctica al poder terrenal por parte de la Iglesia Católica, poder que le era accesible, no ha sido nunca –si exceptuamos el Concilio Vaticano II– una renuncia graciosa.

Mas en la larga historia de la Iglesia Católica el Concilio Vaticano II apenas fue un suspiro, y la Iglesia, con Juan Pablo II a la cabeza, trató de corregir pronto el rumbo modernizador que Juan XXIII y Pablo VI habían iniciado. Para ello, Juan Pablo II y Benedicto XVI, su sucesor, “no sólo definden el sometimiento del orden político-jurídico al orden moral, sino que afirman que ambos han de fundarse y ser guiados por la Verdad objetiva que es revelada por el orden religioso” (Díaz-Salazar, p. 52). La Iglesia ya no persigue herejes y acepta

—qué remedio— la autonomía del Estado; pero el nuevo fundamentalismo católico no cesa en su empeño de influir en el poder político directamente (a través de partidos católicos) o indirectamente (a través de la prensa, la radio, la televisión y la escuela). Esto es así porque, aun aceptando la separación de la Iglesia y el Estado, si “la Iglesia—según Ratzinger— queda suprimida como instancia pública o públicamente relevante, la libertad decae, porque allí el Estado reclama para sí...la función de la ética” (citado por Díaz-Salazar, p. 106). El Estado sólo se puede fundar éticamente en una verdad absoluta previa al Estado mismo, una verdad prepolítica que trasciende los valores laicos de naturaleza relativista. Esa verdad es la verdad revelada y la comunidad en que encarna es la comunidad cristiana. No puede ser de otra forma, pues, según Benedicto XVI, “sólo [el Creador] puede establecer valores que se fundan en la esencia del hombre y que son intangibles” (citado por Díaz-Salazar, p. 103). Desde esta perspectiva, para el catolicismo integrista que representa Ratzinger —y en España la Conferencia Episcopal— resulta inaceptable cualquier medida social y política que, cargada de valores, provenga “sólo” del Estado, pues el Estado no es fuente de moral ni de verdad. Por eso el matrimonio homosexual, la eutanasia, el aborto, la educación para la ciudadanía, la investigación biomédica, etc., sólo pueden ser producto del relativismo moral de Estados laicos, un relativismo que destruye la libertad, que ha de entenderse en relación con la verdad divina absoluta, verdad que depende a su vez de la revelación. Ante semejante dogmatismo el autor del libro que reseñamos afirma, por un lado, que

los *neocons* católicos “pretenden poseer el monopolio de la verdad” (p. 86) y, por otro, que “las tesis de la jerarquía católica... tienen más que ver con un modelo de Iglesia totalitaria que con los valores cristianos” (p. 58), lo que es más grave aún.

Díaz-Salazar analiza con detalle este programa fundamentalista en los capítulos segundo y tercero de su interesante (y oportuno) libro. El análisis evidencia con claridad las bases ideológicas del fundamentalismo que impera en el Vaticano y que ha calado en la Iglesia española especialmente. Un fundamentalismo, por cierto, que no se limita al ámbito de las ideas, pues la Iglesia no renuncia a influir en el poder político. Como decíamos al principio de esta reseña, no conviene olvidar que históricamente la Iglesia se separa del Estado a la fuerza, pues la Iglesia como institución nunca tuvo verdadera voluntad de dejar el poder; tanto es así que cuando ha tenido la ocasión se ha unido sin reparos al poder político aunque se tratara de un poder dictatorial, como en la España de Franco o en algunas dictaduras latinoamericanas recientes. Esa ambición de poder se deja traslucir en todas las páginas de *Democracia laica y religión pública*. En todas menos en una. En efecto, en la página ciento seis Díaz-Salazar afirma que “el fundamento de la pretensión pública de la Iglesia”, así como su actual beligerancia, “no nace de su afán de poder o control, sino de su responsabilidad para cumplir un imperativo ético”. En el libro de Díaz-Salazar queda claro, sin embargo, que para cumplir ese imperativo ético la Iglesia trata de estar cerca del poder allí donde no puede ser el poder mismo. Quizá hayamos de entender entonces esta frase en el siguiente sentido:

la Iglesia no busca el poder como fin en sí mismo, sino como medio para cumplir un imperativo ético. Es posible, pero en cualquier caso *Democracia laica y religión pública* deja bien sentado el hecho de que la Iglesia católica necesita del poder político para incrementar su influencia (lo necesita y lo usa) y tiene un inmenso poder mediático y adoctrinador (sin olvidar el económico, asunto ajeno a este libro).

Así pues, el profesor Díaz-Salazar persigue con elegancia e inteligencia los argumentos de la Iglesia y trata de desmontarlos con el apoyo de autores tanto católicos como no católicos. En el primer capítulo presenta con rigor, entre otras cosas, la defensa rawlsiana del Estado neutral. Para el filósofo John Rawls las creencias morales y religiosas deben quedar fuera del consenso constitucional, para lograr así lo que denomina un “consenso entrecruzado” (*overlapping consensus*). Aunque en su día las doctrinas religiosas constituyeron la base de la sociedad, hoy han dado paso a principios constitucionales en los que se pueden reconocer todos los ciudadanos. Los defensores de distintos credos religiosos y morales deben, por tanto, dejarlos fuera del debate público, según Rawls, para llegar a acuerdos básicos sobre derechos y libertades. De esta forma se asegura la convivencia en sociedades plurales, pues con independencia de su credo todo el mundo puede vivir bajo el acuerdo constitucional al que se ha llegado en común.

Díaz-Salazar no se siente del todo cómodo, sin embargo, con la tajante separación rawlsiana de un ámbito público de derechos y libertades y un ámbito privado de creencias filosóficas y religiosas. Díaz-Salazar considera que la teoría de Rawls podría

exacerbar el fundamentalismo católico –y el no católico– al dejar fuera del ámbito público aquellas creencias que para tanta gente forman parte de su identidad. Por eso el autor de *Democracia laica y religión pública* prefiere una medicina distinta de la rawlsiana contra el integrismo católico. A su entender el remedio para el mal del integrismo consistiría en que se comprendiera que nos hallamos, como afirma Habermas, en “sociedades postseculares”. En el famoso debate entre Ratzinger y Habermas (que Díaz-Salazar analiza en el último tramo del capítulo 3), el filósofo alemán defiende la necesidad de que Estado e Iglesia estén separados y rechaza que el Estado necesite verdades absolutas de naturaleza prepolítica para legitimar su acción. Ahora bien, en la sociedad postsecularizada, esto es, en aquella que, lejos de todo integrismo religioso, ha superado también el laicismo radical, “los ciudadanos secularizados no pueden negar por principio a los conceptos religiosos su potencial de verdad, ni pueden negar a los conciudadanos creyentes su derecho a realizar aportaciones en lenguaje religioso a las discusiones públicas” (citado por Díaz-Salazar, p. 141). Esta postura se halla cerca de la de Rafael Díaz-Salazar, quien a lo largo del libro cita elogiosamente a muchos autores católicos progresistas. Ese catolicismo progresista se podría ver plasmado en una suerte de cristianismo laico, democrático y republicano de raíz tocquevilliana (“un cristianismo que no hallo mejor medio de describir que llamándolo democrático y republicano”, afirmaba Tocqueville y Díaz-Salazar nos lo recuerda en la página ciento setenta y tres de su libro). El cristianismo republicano debería aportar al Estado los

valores políticos y morales fundamentales: la virtud cívica, la igualdad, la fraternidad. Pero debería aportarle también espiritualidad, es decir, la capacidad para reconocer que la religión desempeña un importante papel en el desarrollo de una sociedad civil integrada: “la espiritualidad en política tiene mucho que ver con los fundamentos morales prepolíticos y con el sistema de motivaciones o motor interno de la acción” (p. 175). Así pues, en el cuarto y último capítulo de *Democracia laica y religión pública* Díaz-Salazar defiende el cristianismo republicano como remedio contra el fundamentalismo católico, contra el laicismo radical que excluye la religión del ámbito público y como fundamento moral último de un Estado democrático y solidario.

Ante el vigor y ecuanimidad de la propuesta cristiano-republicana quizá haya quien piense que el tiempo del laicismo radical que quita crucifijos de las escuelas ha pasado, que deberíamos considerarlo

emocionalmente casi tan lejos de nosotros como la república de Cromwell. Sin embargo, como nos recuerda el propio Díaz-Salazar, el cristianismo republicano no es lo que predomina en Roma, sino un “catolicismo clerical, fundamentalista y monárquico” (p. 180) que quiere ver en la fe revelada y en su Dios el fundamento de la sociedad y del Estado. No se puede afirmar entonces, en modo alguno, que vivamos en una sociedad postsecularizada, por lo que el cristianismo republicano hará bien en comprender que, hoy por hoy, todavía debe ser más republicano que cristiano si quiere construir una sociedad justa y libre que no se base en absoluto –ni siquiera republicanamente– en verdades de fe incontrovertibles.

FERNANDO AGUIAR
IESA-CSIC